لأن العلم الحاصل من خبر الرسول هو علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير
يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لأن قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي يغني عنه إذ يفهم
منه أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين إذ لا معنى للعلم عندهم سواه وأما قلنا إن
قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لأنه أورد الفاء الدال على أنه قد ذكره لما قبله أي إذا كان
العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الثابت الجازم واستدل عليه بقوله وإلا لكان
الخ أي إن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا أو ظنا فلا يكون مشابها للعلم
الضروري في اليقين أو تقليدا فلا يكون مشابها في الثبات فإنه صريح في أن المقصود
من قوله والعلم الثابت به الخ أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في
الاعتذار عن هذا الاعتراض أن يقال إن المقصود من قوله والعلم الخ دفع إيهام حمل
العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإنه وإن لم يكن عندهم
معنى سوى اليقين إلا أن استعماله بمعنى مطلق الإدراك مشهور في الكتب متداول
بين الناس ثم إن ما قيل من أن الأدلة النقلية لا تفيد إلا الظن كان مؤيدا للإرادة
وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور راجع صفة تجلي بها المذكور الخ وهو شامل للمتيقنات وغيرها فلا يكون قوله
والعلم الثابت مستدركا فليس بشيء لأن تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح إذ
العلم مختص باليقين عندهم كما مر ولو سلم فإنما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي
بمعنى اليقين صح على تقدير أن يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضا محمولا على المعنى

اليقين صح

اليقين صح

للعلم صح

على المعنى الأعم صح

لا يعم وهو لط والا لم يحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر
والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين وايضا اسباب العلوم اه يعنى رد على من
حمل قول المص على المعنى الذى ذكره بانه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بالخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنى المذكور ويمكن ان يقال
وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ولا قرب
اى الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت انه كما ان اليقين والثبات
فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول
ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء وهذا مخالف لراى المص لانه
لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والنقصان كما سيجئ فى بحث الايمان
ان راى المص نفى الزيادة والنقصان على اليقينيات لا نفى القوة والضعف
ان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان التصديق بانا نشاهد
ليس كتصديق بالنبى عليه السلام تامل فيه ليس فى كلام الش ما يدل على انه لم يحمل
كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه لا يفيد انه لم
ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت به
اى هو العلم الذى نحن فيه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اه وحمل هذا التوجيه
فى غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله و
اسباب العلم انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه

لتخصيص التفسير بهذا الموضع وذكر في قوله يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي

مع انه الاقدم الاحق بالتفسير واما ثانيا فلانه يجب ذكره منفصلا بقوله والعلم الثابت

واما رابعا فلانه لا معنى للاتيان الفاء المشعر بانه قد ذكر قبله واما خامسا فلانه لا

فائدة في ذكره في قوله والامكان ههنا الخ وكانه اشارة الخ يعني ان قول المصنف رح

والعلم الثابت الخ اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لليقين الذي

وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلم الضروري فيكون من شانه

في قوة النفس بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم اذ

الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة

فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل المحشي هذا محل بحث

لانه قرر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات لاحتياج الى معرفة الاوضاع

والالفاظ وان نقص المتلفظ بالعبارة ما ذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا

الى التيقن لشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي

في غاية التيقن انها تفيد بعد ان يحصل لنا بعض دلالتها بطريق القطع ولا شك انه

بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها تفيد العلم الذي هو اقوى من العلم

الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن ببعض دلالتها يحصل في

بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف بما حاصله ولا فهذا الحديث مشهور الخ

فيك كلام الشارح رح ظ في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو نص

العلوم صح

فيتصرف بدل

العلم

فلا اعتداد بقول

فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وذكر
في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر
في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة
قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيد ما ذكره السيد الشريف في خلاصة الطيبي
انه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث
انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرئ
عليه في وسط اسناده ولم يوجد في اوائله نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها الى
يعني انما قطع النظر عن القران في افادة خبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل
ليخرج الخبر المقرون ويبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا
لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات
الدينية منه ولان الخبر ليس سببا للعلم وشبيه العقل والخبر طريق على ما مر في
وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك
لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد
منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه للادخال وجعله فيه سببا سوى العقل فاعتبر
قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه آه يعني قد تبين وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القران ينفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق بسماع

ابراز

بل السبب

المقوم الى وارز بديع عدم قدومه بخلاف الدلايل فانها لا ينفك عن الخبر اذ كلما
تحقق الدلايل تحقق الخبر فالقراين لا يدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والازمان فلا يكون المقرون مفيدا دائما فلا ينفك قطع النظر عن القراين
واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلايل فانها
دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الازمان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم
واما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القراين قد ينفك عن
الخبر ان الخبر بقدوم زيد عند تارة يوجب قدومه يفيد العلم وعند عدم تارة يوجب قدومه لا يفيد لكن
تارة يوجب قدومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلايل فان دليل خبر الرسول بثبوته
لا ينفك عنه قلّ وهو ان هذا خبر الرسول بثبوته ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكلما هذا
شانه فهو صادق ومضمونه واقع اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمها القرينة فلا ينفك عنه اصلا
والا فالخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك بمعنى ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد
ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قوله اذ مع
قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بل لا بد له الفصل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة
لا ينفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي رح اي ليس هذا التوجيه صحيحا في
نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض
الاشخاص وفي بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول
فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المص ومنشا حصول العلم عقيبه

وهو ان هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزات

والخبر

فرب اجتماع يحصل الله تعالى العلم عقيبه ورب اجتماع لا يحصل فلا يكون افادته بالدليل او القرائن
فلا معنى لقوله فان قيل الخبر المتواتر وقرينة تنفك عنه ومما ذكرنا اندفع ما قيل ان نفي الامكان
قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان
تواطئهم على الكذب لهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد لا يفيد
العلم في مقام آخر فكيف يعتبر قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق الذي هو منشأ العلم
ليس بسبب ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل بسبب اجتماعهم على وجه يحصل
والاحوال فرب اجتماع يحصل الله تعالى العلم عقيبه في مقام ولا يحصل بعده في مقام آخر غير(?)
للحال والمقام فسبيله طريق جري العادة قال بعض الفضلاء ولعل وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدليل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط اجمالا ولا تفصيلا لا اجمالا فقط
واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فانها
لذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين
بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد
بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد حجته(?) كونه
سبب العلم مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من الدليل والقرائن وخبر
الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا الذي وجه الدلالة هو كونه خبر الرسول فيكون الكسب لازما(?)
نفس الخبر لكن بالنظر في احواله في الدلالة بالنسبة الى الصانع فيكون سبب العلم مجرد كونه
خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر بالكلية انتهى اقول وجه التأمل انه

على انها تدخل المؤول للحصر في الخبر الصادق اذ لا يصدق عليه انه انما يفيد العلم

بمجرد كونه خبر الاول وحصر دلالته من كونه خبر المقرون فيكون الاستدلال بنفس الخبر

لكن ما لنظر في احواله وايضا لا شك ان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل

منهما خبر قوم لا يمكن عند العقل تواطؤهم على الكذب فلا فرق بينهما الا باعتبار

ان كونه خبر قوم ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر

في الواقعة فيه فان قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول

من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الاية وفيه انه اذا كان خبر

اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت حكم المتواتر الحكم عليه

بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم انما بطريق المسامحة

اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه وهذا حاصل الجواب ان الحصر مبني على التسامح

الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التسامح والتجوز فان المراد بالمتواتر

وما في حكمه وبخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه

اشارة الى ان مقصود الشارح في الحال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع

في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمها سواء ابتني كيفية الرجوع

على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر اهل الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع

بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيد ما نحن فيه

الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل وقوله

اذ حال

ان قلت هذا

ان قلت مذ امنا فالح يعني قد بين في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل ليس آلة
غير المدرك حيث قال السبب ان كان من خارج فهو الخبر والا فان كان آلة
غير المدرك فهو الحواس والا وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف
العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صرح في
ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكه مغايرة له ضرورة ان قوة الشئ
بت عنه قلت لا خاص له الجواب اما الدعم انه يفهم من التعريف ان العقل
له للنفس في المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك
ووصف الشئ لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة
بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في اثره الى
واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله
اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فتكون تلك العلوم
واسطة في وصول اثرها اليها لكن يتعين ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع
في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث بديهة الالهية مرارا كثيرة وانه يكون ذكر
غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا
فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر حينئذ ان المقصود نفي كونه
غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد واما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار انه لما
تاما في الادراك فانه سلطان القوى الادراكية فكانه المدرك ونظيره قولهم والقدرة

لما
بسببها
للاحراق
وصول
ليكون
مع كونه مغاير النفس
سلطان
الادراكية

الا وصف

صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا قاله بعض الفضلاء ولا يخفى عن تعسف قوله واما حمل الغير

على المصطلح الخ اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فيه وجه الحصر

الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود عن الآخر فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن

انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل فلا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى

لا ينافي كونه قوة للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فهو بعيد

عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى

تقدير التسليم فهو ليس بصحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة

واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر بان

تعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما بين بالتفصيل في ان ... التذكرة والعقل مع النفس

قوله هذا هو النفس بعينها الخ اى هو الذي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا

فاما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذا ادراك المحسوسات بالحواس

هذا الكلام يعني قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال

بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولكن ان تقرأ

قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف

والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف به الغائبات بالوسائط الخ والله اعلم

ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك

وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله م

اول ما خلق الله

اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالاضافة الى حال ابصارنا

بالاضافة الى الشمس فكما ان بالاضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بالافاضة

يدرك المعقولات والاظهر ان يحمل التعريف المذكور التوقف للعقل بهذا المعنى

وانما ضعف لانه بهذا المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من

صفات المكلف وسبب لحصول علم قوله والعرف واللغة على مغايرتهما آه يعني

ان العرف واللغة يدل على مغايرة العقل والنفس ولذلك قال ههنا اشارة الى ضعفه

اقول هذا انما يتم لو كان القايل بهذا المعنى منكرا الاطلاق العقل على القوة المذكورة

اما لو كان قايلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس

كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عم اول ما خلق الله تعالى العقل فقال له

اقبل فاقبل الحديث فلذلك فالاولى ان يقال انما اورده الش بقيل اشارة

بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم قوله عدم تقييده الى يعني عدم

تقييد العلم بالضروريات والاستدلاليات او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الاول

او في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا باللام الاستغراق اشارة الى العلوم يعني

انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشي من ان عدم تقييده

اشارة الى الاطلاق لا الى العموم فان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى

العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله

فخبره ونفرق عن الحالفين فتخصيص الش السمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة

فاما الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفضلاء سفراط يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف كثرته في الالهيات هو دليل الطائفة المنكرين للافادة فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مخصوص بالالهيات اذ لا كثرة الاختلاف فيهما فلو حصل دليلهم لم يكن مثبتا لدعواهم فعلى هذا لا يرد ان النسبة عدم الحاكما كان فيوهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب النظر مسئلة من مسائل النظر في الالهيات فافادة النظر العلم بهذه المسئلة لا يكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذه نسبة عدم المعلول الى ان يتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف فيه تناقض المدعى لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة ولكن يرد ما يعني علينا

الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن

دعواهم

...م بالنظر ويكون النظر فيه بحيث لو كان

...ت العلم بعلمه ... منه

فانما الخلاف

وانما الخلاف في افادته اليقين فلا يناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرا ما يفيد

ونقطع بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا ان العلم بها حتى يتناقض قوله

يرد عليه آه حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه

ومفيدا الالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهو ايضا نظر فيفيد العلم

عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية على الخصم المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم

شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول

بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم الخ اشارة الى ايراد اعتراض على قوله

فان قيل الخ حاصله ان هذه الشبهة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل

على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم فهو ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم

الا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون

ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال وكلاهما انما

انما يلزم منه انه لا يمكن كون النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا

في نفسه والمدعى الثاني لكن القايل بنفيها اشارة الى دفع الاعتراض المذكور

يعني ان القايل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده انما يترتب على العلم ولا

لا يمكن دعوى ثبوتها بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون النظر مفيدا غير

معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا

افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى وخلاصة الجواب انا لا نم ان مدعى

الاستدلال وهو

نفي صحة

المنكر

المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعد العلم بها

ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي

الظن دون العلم قوله اثبات افادة النظر الخ يعني ان الكلام على تقدير المصادقة

والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له

لان اثبات القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف

على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية

المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس

افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال آه حاصل هذا الجواب ان

اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه

اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر

بان العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا

لا على العلم بافادته الذي انما يحصل كثيرا من النتايج من الانظار الصحيحة

الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص

استفادة العلم بان النظر عند المخصوص مفيد عن نفس الحكم لكونه مفيدا ولا دخل في

استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه

قوله وقد نقضه الشارح الخ حاصله ان نقضه ان العلم بان النظر يفيد العلم انما

يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته العلم

الافادة

القضية

العلم للمقدمات مترتبة فيعلم

بكونه

بافادته فيه

والاولى اه يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا
يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير اختيار وانتكفر يدل على
ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا والعلم الحاصل باول التوجه لا
يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه
لا يمكن وان يقال ان المراد بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج
الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة وجعل
تفسير الاول التوجه اه يعني جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير
او بيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان الاحتياج الى
شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل المراد ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب
ولا يلايمه تقرير الشارح لانه لا يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون
لمباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة
الى صاحبه باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان
ما حصل بالحدس والتجربة خارج من المقسم فان كلا من ذلك مما
يتعلق بما سوى العقل من الحدس والتكرار والقول هذا مخالف لما مر
في وجه حصر الاسباب في الثلثة من الحسيات والتجربيات والبد
هيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه مفضي الى العلم اما بمجرد
الالتفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فالحق
ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالفعل ولذا قال
لا يلايم تقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل
بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب يعني
ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى
الظاهر من عبارة المصنف اه يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح
من حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح
في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمبا
شرة الاسباب وهذا هو الموعود بقوله وستعرف مزيد على
[illegible]

المذكور لان حصوله موقوف على التفاوت المقدور وتصور الطرفين
المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق على المثال انه حاصل بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار وقيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد
الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه بتمثيله لمباشرة الاسباب
بصرف النظر في الاستدلالات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات
ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين
للتصديق دون التصور والاطلاع على خلافه وانه يلزم عطف
على قوله ان المثال المذكور لا يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان
يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون
حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات منزوكي البيان مع
انه العلم الثابت بالفعل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاكتساب
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي باول
النوع لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالفعل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا
ظهر ضعف ما قال الفاضل الچلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجر
بيات منزوكي عن البيان لدخولها في الكسبي بل لا يتكون لمباشرة الاسباب
مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة مدخل فيهما على ما
يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال
فهو الاكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من
الاسباب فتامل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة
في الضروريات لان حصولها وان كان بواسطة الحدس او التجربة لكن
توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيلهم على ما مر في
وجه حصر الاكتساب ولذا جعلوهما مما ثبت بالفعل وان كانت
للاستقامة للحس والتجربة مدخل فيهما فالاولى ان يعني ان الاوسط
ان المراد بالبديهية عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون
توسط النظر فهو ضروري فيشمل الواجبي حدا التجربيات والحدسيات

والت

والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاد
ولا حاجة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه
كلمة ما عبارة الخ يعني ان المراد بالعلم الحاصل بقرينة ان الضرورة
من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل
وما من شأنه الحصول وان لم يحصل كالعلم بحقيقة الواجب فانه وان
كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس بحصل مقدور
البشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل
بمباشرة الاسباب يعني انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال الاسباب
العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب
انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يات
بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء وبعض من المتاخرين وا
لمعرفون لهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول
معتبر في ماهية العلم [illegible] فلا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم
على ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى
اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه
الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا
او انكشافا فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة
وعلى تقدير التسليم واطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مما يختلج
فيما بينهم فيجوز ان يكون القيد لرفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب
ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على
خلافه كما صرح به في شرح المواقف لكن يرد عليه يعني ان شارح
المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح واورد ان الحسيات ليست
حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد
مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين
ونحو ذلك بل لا بد في حصولها من امور اخر يضطر العقل الى الجزم
بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع وتلك الامور غير مقدورة

فى دلالتعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس
او مع الاحساس والكيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت
معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور
وليس الامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون منها
امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة تنافى صريح
العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على
امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت
فى هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام وجوابه ان الشارح
اه حاصله ان من ادرج الحسيات فى الضروريات عرفه بما لا يكون القدرة
مستقلة فى حصوله والكسبى بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات
فى الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات
فى الكسبى عرفه بما يكون للقدرة مدخل فى حصوله والضرورى
بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات فى الكسبى لحصولها بالاحساس
المقدور لنا فان قيل كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف البديهة
وان النظريات قد تتوقف على مبادى ضرورية فلا يكون القدرة
مستقلة فى حصولها لتوقفها على المبادى الغير المقدورة قيل المراد
بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد
قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وعن الثانى ان اللازم
مما ذكر ان يكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبى غير مقدورة
لا يكون نفس العلم غير مقدوره ووجه التناقض اه حاصله انه جعل
الضرورى اولا مقابلا للكسبى ثم جعل قسما من قسمه اعنى الحاصل بنظر
العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد
من الاول ان الضرورى ليس باكتسابى ومن الثانى انه اكتسابى
وحاصل الدفع منع ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم ولمينت
سره اه يعنى ان دفع التناقض فرع تحقيقه وههنا لا يتحقق التناقض
وان جعل للضرورى معنى واحد هو مقابل الاكتسابى لانه

انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل
المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من الكسبي المقابل له وليس
كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا
بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل
بسبب من الاسباب الى اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها
وهو نظر العقل اي توجيهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي
ولا شك انه لا يلزم من ذلك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء
قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون
العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي
ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لما بنظر
العقل وتوجيهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات
كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل الذي
ليست بمقدورة للعبد ولم يكن على وجه المباشرة كما في النظر
يات والحسيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة
العقل التي هي حاصلة بقصد واختيار فما حصل منه بدون المباشرة
يكون ضروريا وما حصل منه بمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
او للاجدا انها به تحرير كلام المحشي ولو سلم فيجوز آه لو سلم ان
المقسم هو الاسباب المعتبرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم
والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه
فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لا دخل لقصد السبب المباشر به حصل
قسما منه اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق
في الوجدانيات وليس بسبب مباشر متحقق في الحسيات والخبر
الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم
للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري
يحصل باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضروري داخلا في ذلك فلا يلزم التناقض اصلا

وبما حررنا اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام
عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا
الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان ابيض او حيوان اسود كذا انه وان
لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين
المقسم وقيود الاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود
الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد يحصل به قسم
الحيوان اعم من الحيوان من وجه وهذا القدر كاف في كيفيتنا كما لا يخفى
نعم يرد على التقسيم آه يعني الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل
بدون فكر لكن لا بسبب لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل
على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما يحصل بنظر
العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة
انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم
حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي
لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من
غير احتياج الى التفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر
وهو ما يحصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري معنى آخر ليس
لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر
في قوله من غير احتياج الى التفكر على معنى اللغوي اي من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات
داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان بمثل الضروري
الحاصل باول التوجه كقوله الكل اعظم من الجزء يأتي نحو ذلك الا
احتياجه الى الالتفات المقدور وبتصور الطرفين المقدور
بما حررنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام
اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات
المقدورة كانت داخلة في الضرورية ولا شك ان الضروري
باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي.

وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشي
قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقام بمراحل اذ ليس
المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات
والتجربيات والضرورية بالمقدورة بل مقصوده ان ما ذكره
الشارح من ان في حمل الضرورية على المعنى الثاني دفع التناقض
يصحح بعدم التناقض في كلامه بل دفع لبطلان الحصر واين هذا من
ذلك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يحتمل
التناقض الذي يقتضي اليه اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام
التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل   فيحتاج الى دفعه الخ يعني لو كان
الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل
حصر الاسباب في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض
بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتف
صيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل وان كان باستعانة من
الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق
فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم ما يعم الخلق ولا يحتاج في
دفعه الى ما ذكر   الا ان التخصيص الصحة اه لان الالهام ليس من
الاسباب المعرفة الخ دال في ايضا والتخصيص يوهم كونه من الاسباب
وجوابه انه خلاف الظاهر اه لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
او المرض   وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يومن الاسباب
المعرفة بالشي قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام هنا
في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا   وايهام خلاف
المقصود لان الصحة تطلق على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض و
على الثبوت وعلى مطابقة الواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشي الحكم الذي هو الوقوع واللا
وقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد في
بيان تخصيص معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة

وغايته انه يحتمل الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره المحشي رح يول وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر
وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهوم
وايهام خلاف المقصود كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد جزم الشارح
فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل النجاة
على الادراك التام الذي بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومالا فلا ينبغي
لكلمة كان المشعرة بالظن فتامل وجه التامل ان عبارة المص لا يدل
عليه جزما والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيحمله على ما اشعر قوله
فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل النجاة حيث عم التعريف اولا وخصصه
ثانيا فلا يقبل حصر المص الاسباب في الثلثة فرنيه صريحة على ان ليس المراد
بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام
وخبر الاحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتقدة
للعلم بلا تخلف وبهذا القدر كاف لايراد كلمة كان اشارة الى وجه
التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم
به كالخاتم لما يختم به ثم غلب على ما سوى الله من الموجودات لانه مما يعلم
به الصانع وليس من التعريف داه اي ليس جزء من التعريف
حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح
يخرج الصفات عن التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه
جزء على ان حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفة به اذ الا يعلم
به الصانع ولعلي ان المشهور لا لان حمل الغير على المصطلح بعيد
عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك في قوله من الموجودات
لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود فلا يقال ان رضا
ان المراد داه يعني لما كان التعريف العالم بما ذكر مسوقا لخلاف المص من
وجهين الاول جواز اطلاق العالم على التعريفات فانها الموجودة
بالذات والثاني اختصاص اطلاق على المجموع حيث انه وحيقة
المجموع وقال من الموجودات بيانا بالموصول اشارة الى القول بتع على الاجناس

اه فان اتيانه الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز
اطلاقه على الجزئيات فمعنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفيه اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين
جميع الاجناس اعنى كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد
الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل
الموضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا
كان موضوعا للمعنى الواحد المشترك بين جميع الاجناس
يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق
الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على زيد وعمرو وبكر وعلى كلها
لانه اسم للكل عطف على قوله للقدر المشترك اى وفيه اشارة
الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين
والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف اصل الاوضاع
اللغة بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح فى شرحه الكبير فهو اسم
لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل
اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة الشارح صريحة فى ان العالم
للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففى تفسير كلام المصنف
بما ذكر نوع جرارة قلت لا نسلم ذلك فان قوله بجميع اجزائه حادث
قضية كلية معناه ان كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم
بجميع العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من
الاجناس حادث مع حدوث اجزائه التى تركب منها فى الى بجميع
تركب جميع جزئياته منها كما قال جبل البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء توجيه عبارة
المتن بوجوه تركناها محافظة الاطناب وما ذكرته اقرب الى الفهم
والصواب والمشهور ان الصورة النوعية اه المقصود من
هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورتها لكنه بالنوع

والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها فهي لا
تتبدل الا بامور خارجة عن كونها ولكنه ادعنصرية نارية او هوائية قديمة بتوارد
افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية
طبيعة جنسية في العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة قديمة بحسب توارد
تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان
يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى
جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن
نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعة الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور
وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنسية لكن يشكل عليه بقاء صورة
النوعية قديمة بالجنسية لكن يشكل عليه بقاء صورة الاسطقسات اي
العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار
التحليل اليها يسمى عناصر في اخرج المواليد الثلثة اعني المعادن والنباتات
والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في
امزجة المواليد الثلثة ولذا يتحصل كل واحد منها بعد الافتراق بكونها هي
قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افراده الشخصية من العدم الى الوجود
كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع تواد
وافرادها والالم يكن المواليد قديمة بالنوعية فلا معنى لكون الصورة
النوعية قديمة بالجنس دون النوع وتجويز حدوث نوع النار نعم انه
يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل
نوع فكان الشارح ذكر الجنس في قال ان الصور مطلق قديمة بالنوع مبلا الى هذا
لتحقيق المعلوم من الاشكال من ان الصورة النوعية قديمة بالنوع
او اراد بالنوع الاضافي اعني المندرج تحت شيء اخر فيصدق على
الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور تقديره بلا اشكال فيه اي قيد
القيام باضافة الى القيام باضافة الى العين او الممكن احترازا عن
قيام الواجب بذاته فان معناه الاستغناء عن المحل بان يكون تحيزه
بنفسه اذ لا تحيز للواجب ثم لا يخفى اه يعني ان تعريف العين
بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب

يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين
عليه او المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بذاته المختص وبما ذكرنا
كك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم
الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي مع اجتماع القسمين لان هذا الجواب
انما يتم لو كان عبارة المحشي بان يتحقق في الصورة معنى القيام بالذات فيكون عينا
مع انه ليس بعين ويكون المقصود انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه
تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وح
لا فائدة في اعتبار الوحدة العينية في التقسيم كما لا يخفى وقال المشهور لان بعضهم ذهبوا
الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المختصة التي اعتبرها العقل على وضع وهيئة من غير ان يكون
الهيئة المتنوعة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واحتج على الكمال
المذكور ما معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز ههنا
للمجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ
لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه [illegible] اى ليس او آخر
بل عين وجوده آه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف رح في شرح المواقف بعدم تمايزهما في
الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه
وتسامح بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقد نبه على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود

قوله
ابطال
النوعية
مخصوصة

الجسم الخ فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانفكاك به ورده

السيد الشريف قدس سره بانه ليس شيئين اذ وجد السواد في نفسه فهو في الجسم وتخلل الفاء منهما

يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما

يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان

متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عينيات انه محمول على المسامحة

كالمشهور والمفصل اي دهما في الانسان الحسنة تامل يعني البعد المفروض آه ليس المراد

بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة

بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تعريف الجسم بمثله اجزاء الا يوجب

حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث تحتهما فيحصل مثلث جوهري او ثلثة

خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق ليتحقق التقاطع الابعاد آه

اي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة

والاسطوانة والمخروطة المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة رد بان التقاطع آه يعني

اشتراط التقاطع لا يوجب الثمانية لحصوله باربعة بان يتالف اثنان في الطول ويقوم الثالث بجنب

احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف

جزءا ا ب فيحصل الطول وقام بجنب ب شيء ج فيحصل العرض وقام على ب د فيحصل العمق وفيها

ثلثة ابعاد اج احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي

الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر اختلال حسبان المحشي فان قوله يقوم عليه بقوله ثالث ولا يمكن ان

تصحيح

تأليف

قوله

اشتراطه

صح

لا يحصل

قيام الرابع على الثالث لم يحصل به التقاطع وان حصل به زوايا القائمة على هذه الصورة
فلا وجه وفوق رابع اى فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة
لاحدهما بحذف الموصول اى الذي يقوم عليه رابع او ثاني احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة
فيجوز الجملة الخبرية صفة له نحو على ما نحو قال الفاضل الجلبي في حاشية المطول في بحث تقسيم التشبيه
الى المجمل والمفصل في بيان قوله فلان كثير الرماد يا دية ان جملة كثير رماده في قولنا فلان كثير الرماد
يا دية صفة الفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الاتحاد
على الاتصال كما في الخطوط الجوهرية حاصلة اذا فرضت متجاورة وذلك كاف ههنا فلا يرد
ما قيل انه اذا كان احد الجوهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الموجب ان يكون كذا
افاده بعض الافاضل   وان كان لفظيا راجعا الى الاصطلاح آه المقصود
من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع
لما قيل من انه حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع له لفظ الجسم آه
ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك ان النزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه
راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين
وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مناقشة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى
انه نزاع في معنى لفظ الجسم بان لا يتحقق مطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او ثمانية فالشارح
نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ
بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما   اى مطابق للواقع آه يعني الانقسام

ووقوع

وفي اصطلاح للمركب من ثلثة

الى الاصطلاح

الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم

جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه

لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على

الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم

لم يفرق بينهما لكن اعاده كلام لا في عبارة الشرح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام

الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه الانقسام العقلي

فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا

لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل

ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله الى مطابقا للواقع

والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا القسمة الفرضية

المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء

من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال

بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي

الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي

الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى تقدير المعتبر في التعريف للمتصف اعني ملاحظة العقل وتصوره

فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشرح على معنى التجويز

العقلي لم يكن حاجة الى التقييد بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي

لتعلقه بالكليات

امتناع صح

ان صح

موضوعه صح

وان لم يكن

لممتنعين

وان لم يكن تصورا انما مستقلين ولعل المحشي ذكر لان الاول اسبق الى الفهم وان امكن دفعه آه

اى امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجواهر بالمجردات ونحوها بان المقصد بالتقسيم والحصر

العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت حينئذ فهي خارجة عن المقسم

لا نعال احتمال جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي عرض

المص اذ المقصود بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودات والمحتملة الوجود

انا قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث

ما له كون في الحيز والمجرد لا اختصاص له بها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي ان

الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه للاعتراض الاول مع الجواب الذي ذكر بما ان ره

ما سيأتي في قوله وههنا ابحاث آه فليس بشيء لان الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل على

العالم اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز مجرد والجواب اثبات المقدمة

الممنوعة بان المقصد حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المص فهذا الاعتراض والجواب مناحر عنه

بزنبه كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لانا نعلم ان وجود

الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدليل القطعي فيحتمل ان يكون

البعض منها قديما مستمرا من الازل الى الابد لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء انه ينافي عرض المص

فهي فيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ماله كون في الحيز

فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكل في الحيز محال

فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه وايضا وجود جوهر مركب آه اعتراض

وبه

يعني لانه ان المقصد ...
از نوكان كه ليبقي ...
بكونه جزءا

الاظهر

كونه

فالمجردات ...
الذي ذكره ...
على هذا ...
ما تثبت وجوده

الكون

على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع وارد على قوله وهو مركب من جزئين

وهو جسم بان يقال ان حصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من

جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله

لانا نقول آه هو الجواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله والعالم جميع الاجزاء

الاجزائه مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته

وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم حدوث المحتمل اعني المجردات لا

ينافي غرض المص قوله واحتمال المركب آه هذا جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله

ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت المص اليه

واورده بعبارة تفيد حصر المركب بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فلم يلتفت

اليه ولذا عبر عنه بعبارة التمثيل قوله مستقيم آه يعني تغير الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح

بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي

على القدر مماسهما بجزء لا يتجزى او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة

يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته قوله وان كان في وجود مطلق الخط

بالفعل سواء كان مستقيما منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط ما بالفعل

فرع التناهي في الوضع ولعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية

بحيث فان كان متناهيا في المقدار يعني انه يمكن ان يفرض

بقدر محدود فالجواب ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية لانه ليس واما قوله

بان مثلت هذا المنع

والعالم

في الجسم

غير مستقيم

وهو كون المقدار الحقيقة بار الطرفين اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناه في الوضع

بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخط المستدير
وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون
الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا التحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه
لا يتضح في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل آه فان وجود
جلّيهم الخط المستقيم مطلقا منافٍ في الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع والنص انما
نعم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراد المحمولا على غفلة الشارح على ما ذكره البعض الاوصل
والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون به سطح حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستويا
فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء
غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط اما مستقيما ان وضع على السطح المستوي
او غير منقسم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة الحقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي
الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ يرد عليه ان الفضل جازم آه يعني
ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي تعد اي تحصى بنقص العشرة
من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ تعد على صيغة المضارع المجهول من العدد بمعنى الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان
كلا منهما غير متناهية وفيه ان توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة اكثر من مرتبة
بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة
بعد الاحاد ومرتبة العشرة اكثر من مرتبة المآت التي بعد العشرة ولا يخفى انه تكلف بعيد

حسا

الفعل

منقسم

عن الفهم وان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشر انها فى بعض

ما بعد العشرة اعنى احد عشر ما لا يتناهى   وكذا تعلقات علمه تعالى يعنى ان تعلقات علمه

اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها

مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يحتمل ان لا يكون على معناه او

بمعنى المتعلقات عن هذا الاعتراض بان المراد التعلق والكثرة فى الامور الموجودة لا يتصور بدون

التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودات من المعلومات والمقدورات ابدية

حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آه يعنى ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التى يقبلها الجسم

ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلو ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك

الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لكان قدرته تعالى عليه ضرورة كونه

ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترق

واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بوجه من الوجوه وان لم يكن الافتراق بوجه من الوجوه ثبت المدعى

اعنى وجود جسم غير منقسم وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجى بقوله والافتراق ممكن

لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير نهاية يكون جميع تلك الافتراقات

مقدور الله تعالى فلو ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق

ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى

الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يبطل ببرهان التطبيق بل المراد من شانه وقوته ان يقبل

الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لا يمكن فيه فرض شيء عن شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير

المتناهية فلا يكون ولا الى احد لا يمكن فيه فلا يكون كل مفترق جزء لا يتجزى ولا يلزم من كان
افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاول ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية
في الخارج لا برهان التطبيق لان الحكماء شرطوا في جريانه الاجتماع والترتب في جزء واو جود
الحركات الغير المتعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتب فاذا كان من الانقسامات
الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنا مقدورا له تعالى فيجوز خروجها من
القوة الى الفعل مجتمعة متعاقبة على رايهم وح يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهما
الزاما   ان قلت النقطة آه حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا د
بالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا توجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما تم
فلا نقطة فلا يكون ما به التماس جزء لا يتجزى   تلك القضية مهملة الى آخره يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط
قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح من القاعدة المنتهي الى
النقطة في جانب الراس في كل امتداد به نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط
فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد
انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها
من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبان للكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان
احدهما قاعدة والآخر يبتدئ ويتضيق الى ان ينتهي بنقطة هي راسه فان كان ذلك المستدير يسمى صنوبرا او مستديرا
ولا منفصلا على الانسان في الآخرة آه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد
لان الحشر سواء كان لجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعيانها بعد العدم انما يكون

الدار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما اجاب به من ان هلاك البدن لا يكون
بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون
الحشر بجمعها بل بانتفاء صورته والعوارض المشخصة وهو من البطلان لكن المعدوم لا يعاد ولان هذا
انما يتم على تقدير ثانية ادعاه المعدوم ودونه خرط القتاد   اوله دوامها آه يعني ان الظاهر
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسية فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من
اصول الهندسية التي بني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتبادر في الكتب المتداولة
غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسية عطف على قوله قدم العالم وقوله
المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني ان اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي
الى القدم وتبتني عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان تكون قابلا للحركة المستديرة و
ذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل امرا متصلا واحدا في نفسها على ما تبين
في محله   قيل لا اما الطرحها آه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة تقريبه انه قسم من اقسام
والصفات ليست ممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة
الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ
لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها واجبة قديمة واجبة لا لذاتها
ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض وانما
العرض آه يعني ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل
لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب

غير قائمة بذاتها اما الاول فلان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم التحيز بنفسه ان لا
يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام
بالغير واما الثاني فلان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير لكن لانه يعتبر بالاختصاص
عند المحققين كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تع بطريق الايجاب
وهذا كما ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها
لان مداره خلاف النص واطلاقه شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تع
مما لا يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات
اعراض محدثة في ذاته تع كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف
للاصحاب فلا يحمله على مذهب الكرامية   ذكر في شرح التجريد قال بعض الفضلاء المذكور في
شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد
ووجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هاهنا من ان
الالوان اي عرض العرض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لا يجوز عادة تخلفه عن غيرها مما يمكن
منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع
يستدل آه يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا
البقاء معنى قايما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هاهنا لانه مسلك خاص
للشيخ الاشعري غير تام عند نظره وبين حدوثها بوجه مقبول عند الكل مع انه قد اشار اليه في

بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض غير الباقية اذا لقصد
الى ايجاد الموجود مح آه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى
ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان
يكون مقارنا بالعدم الاثر فيكون صح اثر المختار حادثا قطعا واعتراض انه حاصل
ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون
مقارنا بالعدم الاثر وهو مم لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات
لا بحسب الزمان كما ان تقدم الايجاد عليه كك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافات
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم
من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمقصود فهو قصد
الواجب تعالى احتراز عن القصد الناقص اعني قصدا واحدا منا فانه مقدم على الايجاد و
الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات
وبالجملة ان القصد ان كان كافيا في حصول المقصود ويكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا اى مستمر الوجود
لا يطرء عليه العدم آه واما فسر القدم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم كالحاصل ان ما يطرء عليه
العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما اما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستند

الى الواجب

الى الواجب لئلا يلزم التطرق في الايجاد والمستند الى الموجب القديم لا يطرو عليه العدم والا لزم تخلف

المعلول عن العلة التامة   ان قلت يجوز ان يستند آه يعني ان طريان العدم على القديم

انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب بلا واسطة او بواسطة

شرط قديم لكنا لا نسلم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون

وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي

ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقيته بالعدم عليه ضرورة

تحققه في ازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من

تلك الشروط ولا يكون منشأ الجواز ان يطرو عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي

اليه جميع شروط متعاقبة شرطا آخر فلا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن

العلة التامة بل عن الناقص وهو جائز فقوله والا يلزم قدمه يعني ح لا يلزم استمراره وتمثيل

ذلك مثلا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية المتعاقبة

المفروضة من مبدا معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات

الجزئية شرطا لسكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد قديما غير مسبوق بالعدم لتحققه في

الازمنة الماضية الغير المتناهية فلا يكون الا طريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني

الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب شرطا حركة اخرى

ليست من شروط وجوده والفاضل المحشي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك

الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند

او بواسطة م

والا

لحصول سكون

ضرورة تحقق العلة التامة اعني الموجب مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية م

الى الموجب القديم قد يكون غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع المقدم بهذا المعنى لا يضر شيئا اذ القدم
بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا حصره المحشي بالمستند فيه نسلم على العلل
مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترف به قلت يبطله يعني الى لا تناهي الامور المحققة
ان للوجود سواء كان متعاقبة او مجتمعة يبطل برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله فلابد
ان يكون تلك الشروط منتهية الى شروط يكون اسناده الى الموجب بلا وسط فيكون قديما
مستمرا ويكون كلما هو مستند اليه بوسائط ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة فيجب ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم ممتنع نعم يرد
ان في آه يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بوسط امر عدمي ثابت في الازل
كعدم حدوث حادث مثلا ويكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه
زوال شرط اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده فيكون انعدامه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
ثم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم
بالذات بلا وسط او بواسطة شرائط لا الى نهاية والى الممتنع بالذات وايا ما كان
يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله
لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية
وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج
الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اي علة لا احتياج على مذهب اهل السنة القائلين بالحدوث

وهو غير

وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة لاحتياج الامكان كما ذهب كما هو مذهب الحكماء لتم

هذا الجواب لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون

تلك الشرائط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فتنبه وانها لا تلزم وجود الامور العدمية

لو قيل بدل قوله آه لو قيل فان كان اي مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد السؤال بان الحدوث

بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل آه لانه يكون واخلا في السكون لان

قوله آه وان لم يكن اي والا اي مسبوقا بكون آخر في آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر كما في آن الحدوث

او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا الكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون

وهو خلاف العرف واللغة فلا اخرجه الشارح عنهما يرد عليه آه يعني يرد على ظاهر التعريف

على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر

آنين فيه وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن

الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا فيه ومع الكون الثالث

يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن السكون الاول اعني

الثاني شارعا في الحركة وذلك في حالة لا يقول به احد وما جوزنا لك اندفع ما قيل ان المقصود

من نقل الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل على المسامحة

والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشي بيان نسبة حمل عدم

التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلا

على ذلك اندفع ايضا ما قيل ان الاشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات

عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز في نفس الذات لا باعتبار وذلك غير واضح
في الحركة ولا نص منهم عليه اذ ليس المراد بعدم تغايرهما ان ليس منهما تمايز بحسب الحقيقة بل
انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن
الآخر فانه لا يصح ان يكون الشيء في الآن الواحد متصفا بالحركة والسكون معا وذلك
مما يقول به احد   ولنحقق ان الحركة آه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون
آخر آه   اي كون هذين النوعين صحيحا عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو
مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول في الآن الثاني واما على
القول ببقائها ففيه اشكال اذ لا معنى ح للكون الاول والثاني لعدم تعددها ولا يلزم
انه اذا انتقل الى مكان او استقر فيه آنين يلزم كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اولا
في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التوقف على تقدير بقاء الاكوان يرد على
قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها اي لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم
اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكلي وجود اجزائه ولو على سبيل
التعاقب   ان قلت جوازه آه يعني ان ما ثبت فيما قبل ان القدم ينافي طريان العدم
وجواز الزوال لا يستلزم وقوعه لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون
قدم مستمرا الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه   قلت جوازه آه يعني اي جواز
الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان
العدم مطلقا اي بالفعل والامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه

بالذات ح

وهو ظاهر

حدث في مكان ... الآن الثاني في حركة ... بعدم ... السكون بالعدم [illegible]

الكلام

ظاهر

مطلقا

مطلقا وان كان غير المستند الى الله تعالى بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم
امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فيجوز زوال السكون ثانيا
لعدمه وسكونه مسبوق بالعدم فسكون حادثا وبراي باستلزام جواز الزوال لسبق العدم
ثبت المقصد اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى ان
هذا انما يتم فيما كان منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا
فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب فلا اذ
يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات بان ثبت
ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين لكنه لم يثبت تامل فانه دقيق
قوله والاستدلال عليه آه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري
في التجرد ولكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما البطلان فلانه لو شارك
لامتياز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير
الجواب انا لا نسلم ان المشاركة تستلزم التركيب لانه يشاركه في عارض سلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والتركيب
في العوارض خصوصا السلبية لا يستلزم التركيب في ذاته لان يكون حقيقته البسيطة ممتازة عما عداه
بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في الذات فلا نسلم ان ما به الامتياز
ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز تعينه عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون
من ان تعين الواجب امر عدمي كما بين في محله ومنها ما يقال ما لا دليل آه تقريره
ان المجردات لا دليل على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا

السكون — القديم — لا نسلم — يجوز — لا نسلم

وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ... فبا ...

يجوز الحكم بالشيء محققا مع [illegible] الدلالة عليه كالصانع مع العالم عالم علم

جبال متناهية لا زالها وانه سقطة ونفور الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم
والمدلول لازم وانتفاء اللازم يجوز كونه اعم [illegible] آه حاصله ان اريد بقوله لا دليل
على وجود الجواد في نفس الامر معناه لان نفي العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر
وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا
في نفس الامر فلا يكون الجود مما لا دليل عليه يجب نفيه وعدم حصول الجبال آه
جواب سؤال كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حصول الجبال
المشاهدة واجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به مستدلا
ولا حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض وهو ما يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة
ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة
لان حدوث بعض الاعراض في دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع محدوث آه الى اذا
كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا معلوم الحصول و حال
البعض الآخر مما لا يعلم بالمشاهدة ولا بالدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلول الدليل فلا
مصادرة لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات كما لا يخفى وعندي انه لا حاجة الى تقدير
المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا
على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة
او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض
من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة

الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ١٢
انه لا دليل ١٢

يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف [illegible] المراد

[illegible] حدوث الاعيان وحدوثها دليل [illegible] حدوث جميع الاعراض [illegible] حدوث بعض الاعراض ١٢

الاعراض ١٢

بالمشاهدة والدليل يدل على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين
بالحوادث قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل
من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية
في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية بالمطلق ضرورة انه لا وجود
للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات
غير متناهية من جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل
جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من جهة تحققه في ضمنه حكم
ذلك الجزئي اعني البداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها
ايض اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية
في ضمن تلك الجزئيات الغير كما لا يخفى والاستحالة في اتصاف اه جواب
سؤال كانه قيل انه يلزم ح اتصاف اه جواب سؤال كانه قيل انه يلزم
ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل
الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلين جائز بحسب الحيثيات والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه
ناطقا ولا ناطق وايض لو صح اه نقض اجمالي وحاصله لو استلزم بداية
كل واحد من الجزئيات بداية المطلق والا يستلزم نهاية كل واحد من
الجزئيات بداية المطلق والا يستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات
نهاية المطلق وليس كذلك واللازم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي
ضرورة ان كل جزئي منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان
متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم
الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة
منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف
الحركات فان الموجودة منها بالفعل وان متعاقبة غير متناهية ليس بشيء
لان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور كما لا يخفى فالاصوب
ان يجاب اه اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة
من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة

مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مترتبة او غير مترتبة كما يجيء

انشاء الله تع واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون

المطلق كذلك فيلزم حدوثها قطعا خصه بالذكر يعني خص الجسم

بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية والا

والاتمام ماهية الخبر ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه يشغله الجسم

فقط فان قلت الصفة وكذا اه منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم

لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان

مغايرا للواجب لكنه لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه

الحوادث صفة للواجب تع او مجموع ذلك الواجب وصفة فان كلا

منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى ذات وامكان الجزء

يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى

اما الصفة فقط واما المجموع فانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما

ليس بغير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين

الكل والجزء قلت هذا الايراد آه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون

مغايرا للواجب لا ايراد لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب

تع وهو اللازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما

ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال وكلامنا

في الجائز المباين آه او المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود

الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازم حينئذ فقوله

هذا الايراد دفع مادة النقض وقوله كلامنا اه تحرير الكلام للملازمة

الممنوعة فهذا امر تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات

بشيء لعدم استقلاله في الجواب كما لا يخفى واجاب بعض الافاضل

بان اللازم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان

كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة

لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو مح او واجبة

لا لذاتها وهذا لغيرها شاء ما يجيء من ان الصفات ثبتت على الذات

ولا غبار على وجه يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لكان ممكن الوجود وان يراد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث
العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود لذاته حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته وحينئذ
فلا بد من الانتهاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان
الصفات كما لا يخفى وبما ذكرناه ظهر اندفاع ما قيل في دفع الاعتراض
المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات
جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق
عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته نعم لا يندفع يراد
المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان
لذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون من
صفاته مع على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا
للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك لكن يرد عليه
انه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم مسندا بانه يجوز
لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم بمعنى الكبرى المذكورة عليها بانتفاء
في قوله يصلح محدثا للعالم ان لو كان من جملة العالم يصلح محدثا للعالم اذا
المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به السيد بقوله او
المحدث لا بد من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم
محدثا لما حيث حدوثه ولا يكون منه لا يلزم عليه ان في نفي وان
اشير الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني
بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية
بعيد فلا يمكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي
الموجدات ليس بتمام لعدم تمامية نفي الموجدات كما مر وكذا الجواب
بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب
لامكانه فيثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث
غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما تحقق حدوثه حتى لا يصلح

محدثا لذلك وما ذكره المجيب الاستدلال بطريق الامكان ورد الكلام
في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء
بان كون ذلك الحيز مما يثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده
فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان
كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان
ممكن حادث ودونه خرط القتاد وحمل المحدث بمعنى ان الجواب
عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث
العالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال
المحدث بالذات اي يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا
يحتاج الى غيره اصلا للعالم هذا الذات الواجب الوجود اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لاحتياجه
منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع
ترجح اه صريح في ان المراد هو انه لابد في استناد المحدثات مطلقا سواء
كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه لابد في الاستناد
الى المحدث مستغن عن الغير فلانه مبني على بطلان التسلسل ولانه
لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقول لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم
ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا منع يكون الاستدلال على هذا
الى طريق الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب وهذا التقرير كلام المحشي على
ما سمعه من الاستاد من ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات
بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى الموجد
المستغني عن الغير المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من
المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل
الجلبي يحمل حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث
بالذات ليصح حصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود
لكان جائز الوجود محتاجا الى غيره من جملة العالم الذي ثبت حدوثه
الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك ويندفع الاعتراض المذكور لان الحيز

المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء
كان حادثا زمانيا او قديما لابد على كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر
عبارة المص ثبت صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من
العدم الى الوجود يعني انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه
وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي اصلا على ما صرح به الشارح
في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث بالوجود
بذاته اي ما يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور
ليس بصحيح لانه مما لا بد على هذا كلام الشارح والذي لا يدل على نفسه
يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة يصلح
دليلا على وجود المبداء لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على
وجود مبداء له لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبتداء اذ الشيء لا يكون دليلا
على نفسه فلا يكون مبداء ومدلولا للعالم اذ لا يكون من العالم حين عدم
دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبداء على ما
يقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
فيلزم حين كونه مبداء ان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه
تناقض او يحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون من العالم انه لان من
كونه مبداء ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من
العالم لا يكون مبداء وقد كان حين كونه مبداء ومدلولا من العالم
فيلزم حين كونه مبداء ان لا يكون مبداء وان يكون من العالم وان
لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبداء ومدلولا للعالم وعندي
ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة
اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم
ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لعرض على
كونه مبداء ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد بتحقق
لزوم كلا الامرين في ايراد كلمة او في اللازم الثاني وتركها في الاول

ط الا ومن طريقة الحدوث آه حاصل الاول ان مبداء العالم
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم الذي هو محدث فلا يصح مبدا له والا لكان الشيء علة لنفسه
لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبداء الممكنات لكان جائز الامكان
من جملة الممكنات فلا يصح مبداء هو وجه القرب ط اذ لا
فرق بينهما الا بحسب الوجود والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في
موضعه ابطال الشيء اقامة دليل على بطلانه سواء قيم على بطلانه اولا
واذا كان معنى الابطال ما ذكرناه فالتمسك في اثبات الواجب بالحاجة الى
بطلان التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فيكون
افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق
فيكون محصول كلام الشارح رح وقد يتوهم ان هذا دليل آه انه قد يتوهم
ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان الشيء وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان
الشيء والافتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان الشيء فلا يكون دليلا من غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان الشيء انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم
ومنتج لاحد ابطال الشيء لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الد
ليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى
احد ادلة ينتج بطلان الشيء يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله
وفي قوله ابطال الشيء آه يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في
قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال الشيء دون ان يقول بطلانه
اشارة الى ما قلنا وهو ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان
مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان الشيء لا يصح العبارة المذكورة
اذ تقدير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان
الشيء وهو لا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على
اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال

الان

انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ابطال الشارح
وليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطال
التسلسل والاخفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اشارة الواجب
لاينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان الشارح انما ينافي كونه نفس
ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد
لفظ الاشارة انه ليس من احد الادلة لبطلان الشارح وانه اشارة
اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما ما لينتج بل مقصوده انه واحد من
ادلة ابطال الشارح الا انه اورد لفظ اشارة لانه ليس صريحا في ابطال
الشارح اذ لم يقم عليه بل اثبات الواجب فيكون اشارة اليه و
لا يخفى انه ح يلزم الخلف وعلى تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على
البطلان هذا ما قيل والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان
كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة احد ادلة الابطال
على المحه ولذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور
في غاية القوة هذا غاية ينتج الكلام والله الموافق لنيل المرام
يتم بمجرد خروج العلة اه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون
علة لنفسها ولا لبعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها يثبت الواجب
لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود
سوى الواجب والممكن واما انقطاعها اه واما انقطاع تلك السلسلة
وعدم كونها متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي
ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة
كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب نهاية للسلسلة
اذ لو كان في اثنائها فلا يخ اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او
علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا
ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد والكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض
نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان وتقرير

المح نقصانا كما لا يخفى فظهر آه اي ظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل يفتقر
الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات
دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب
مفتقر الى ابطال التسلسل واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان
التسلسل لازم للدور وبطلان الملزوم وأما لانهما يذكران معا فذكر احدهما
مشعر بذكر الاخر وكلاهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه
ولعلته فانه اذا كان المجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين
هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منهما علة
المجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة المجموع لكل واحد
من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها
فسقط التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما
البرهان السابق آه اذ حاصل ان سلسلة المعلولات لا بد لها من
علة خارجة ينتهي السلسلة عندهما واما بطلان عدم تناهي المعلولات
فلا يدل عليه وهي لا يكون آه يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة
لان الكلام في الواحدة وهي التي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون
الدليل مختصا بالامور المجتمعة ايضا وهذا البرهان آه او برهان التطبيق
نعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود
اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب
المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم
فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع وبه يبطل عدم تناهي النفوس
آه اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة
قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان
التي هي شروط فيضانها من المبدأ المقدم والمفارقة من الابدان
غير متناهية لعدم تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى

النفوس

اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى والجواب المستحق انه في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما
النفوس فانها وان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم
اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكنه ليس بينها ترتيب
طبعي ولا وضعي وانما قيدنا بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة
بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد
لانها مرتبة اه دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق تبطل
عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه
ايضا كما ذهب اليه الحكماء وان لم تكن مرتبة بحسب ذاتها لكنها مرتبة
بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها اي ترتيب تلك الا
زمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبدأها
مما حدثت في اليوم سلسلة الى غير نهاية وجملة مبدأها مما حدثت
في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع
بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد
والا لزم تناهيهما وما ذكره بعض الافاضل اه يعني ما ذكر بعض الافاضل
في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس
الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيجب تطبيق الازمنة
المرتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة
من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان
آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس
في ازمنة مرتبة لتحقق احاد الابدان فيها فح لا يحصل الانطباق في افراد
النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق
فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق المتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق
اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد
وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان متناهية لان الابدان
التي هي شرط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد